



TITLE:

Das Schweigen des Buddha : Ein Problem der Religionsphilosophie des Buddhismus

AUTHOR(S):

Takeuchi, Yoshinori

CITATION:

Takeuchi, Yoshinori. Das Schweigen des Buddha : Ein Problem der Religionsphilosophie des Buddhismus. 京都大学文学部研究紀要 1965, 9: 1-18

ISSUE DATE:

1965-03-20

URL:

<http://hdl.handle.net/2433/72929>

RIGHT:

Das Schweigen des Buddha*

— Ein Problem der Religionsphilosophie des Buddhismus —

Yoshinori Takeuchi, Kyōto

Das Thema meines Vortrages „Die Religionsphilosophie des Buddhismus“ meint die philosophische Betrachtung über sein Wesen. Dabei muss man auf Folgendes achten: im Buddhismus ist das Wesen der Religion immer mit dem philosophischen Denken verbunden, obgleich beide nicht dasselbe sind. Deshalb kommt es bei der Philosophie des Buddhismus keineswegs darauf an, dass das philosophische Denken rein äusserlich mit seiner Reflexion und seinen reflexiven Kategorien von der Religion handelt und ihr irgend eine philosophische oder metaphysische Einstellung aufdrängt, um sie auf das blosse System des rationalen Denkens zu reduzieren.

Im Buddhismus haben Religion und Philosophie dieselbe Wurzel. Wie in einem zweiästigen Baum sind beide von demselben Saft durchdrungen. Zwar ist jene der Hauptstamm und diese der Ast, aber beide stehen immer im engen Zusammenhang. Es mag zwar in der langen Geschichte des Buddhismus einige Zeiten gegeben haben, in denen das Abschneiden des philosophischen Zweiges dem religiösen Stamm viele Früchte, und andere Zeiten, in denen bei Aushöhlung des Hauptstamms die philosophischen Zweige in voller Blüte standen. Auf die Dauer aber gedeihen und welken beide zusammen—sie haben dasselbe Schicksal. Beide können sich in ein gemeinsames, freundliches Gespräch einlassen. Die Religion reflektiert sich selbst durch Philosophie — sie vertieft und erneuert ihr Leben durch das Denken. Wie die quellenden Brunnen immer sich selbst erbohren eben durch die hervorströmende Wasserkraft, so enthält auch das lebendige Leben der Religion die Philosophie und den philosophischen Gedanken in sich als sein aufgehobenes Moment. Im Buddhismus gibt es eigentlich nicht, was der Apostel Paulus mit der „Torheit des Kreuzes“ bezeichnet. Das ist seine Schwäche und Stärke zugleich. Und so kommt auch die Philosophie nicht von aussen als Kritik der Religion. Ursprünglich ist die Philosophie im Buddhismus keine Spekulation oder metaphysische Kontemplation. Die Philosophie im Buddhismus ist Metanoesis des Denkens, eine Umkehrung, bzw. Bekehrung des reflexiven Denkens in sich selbst zu seinem eigentlichen Selbst, d. h. zur Erleuchtung. Also ist buddhistische Philosophie Philosophie im Sinne der Meta-

* Der Aufsatz gibt einen im Juli 1961 an der Philosophischen Fakultät der Universität Hamburg gehaltenen Vortrag wieder.

Noetik. Sie ist nicht Metaphysik, sondern Philosophie als Überwindung der Metaphysik. Ich möchte sie buddhistischen Existenzialismus nennen, d. h. existenzielle Erweckung und Erleuchtung— die Aneignung des buddhistischen Geistes auf dem Wege des Denkens. Wie das möglich ist, kann ich heute nicht erschöpfend behandeln. Wir wollen jetzt nur als Vorbereitung einige Untersuchungen anstellen.

Sie verstehen wohl, dass die Religion und die Philosophie hier in dynamischer Einheit stehen, — einer Einheit zwar, die in dem Gegensatz beider begründet ist. Sie stehen gegeneinander, und können daher nicht ohne weiteres gleichgesetzt werden. Buddha selbst warnte seine Jünger manchmal vor solcher Verwechslung des religiösen Suchens, „des edlen Strebens“, mit den philosophischen und metaphysischen Fragen. In einem Sūtra in der *Mittleren Sammlung*, wo ein Schüler namens „Mālunkya“ seinen Lehrer um eine klare und bestimmte Antwort auf die folgenden Fragen bittet: a) ob die Welt ewig oder zeitlich sei, b) ob sie unendlich oder endlich sei, weiter c) ob das Leben (*jīva*) und der Leib ein und dasselbe, oder ein anderes das Leben und ein anders der Leib sei, d) ob der Vollendete (*tathagata*) nach dem Tode bestehe oder nicht, schilt Buddha ihn, dass er sich in den „Pfaden der Meinungen“ verirrt, und vergleicht diese seine metaphysische Neugier mit der Torheit desjenigen Menschen, welcher von einem Pfeil getroffen wurde, dessen Spitze mit Gift bestrichen war. Als da seine Freunde und Genossen ihm nämlich einen heilkundigen Arzt bestellten, sprach er :

„Nicht eher will ich diesen Pfeil herausziehen, bevor ich nicht weiss, wer jener Mann ist, der mich getroffen hat, ob es ein Krieger oder ein Priester, ein Bürger oder ein Bauer ist ;

Nicht eher will ich diesen Pfeil herausziehen, bevor ich nicht weiss, wer jener Mann ist, der mich getroffen hat, wie er heisst, woher er stammt oder hingehört.“

„Ebenso nun auch, Mālunkya, ist es, wenn einer da spricht : Nicht eher will ich beim Erhabenen den heiligen Wandel führen, bis mir der Erhabene mitgeteilt haben wird, ob die Welt ewig ist oder zeitlich ist, ob die Welt endlich ist oder unendlich ist . . . ; nicht genug könnte, Mālunkya, der Vollendete einem solchen mitteilen : denn er stürbe hinweg.“

Die Lösungen dieser metaphysischen Probleme helfen ihm nicht zur Lösung der religiösen Aufgabe, wenn sie auch möglich wäre. So heisst es in demselben Sūtra :

„Wenn die Ansicht ‚Ewig ist die Welt‘, Mālunkya, besteht, dann kann

der Weg des Heiligen bestehen : das gilt nicht. Wenn die Ansicht ‚Zeitlich ist die Welt‘, Mālunkya, besteht, dann kann der Weg des Heiligen bestehen : auch das gilt nicht. Ob nun die Ansicht ‚Ewig ist die Welt‘, Mālunkya, oder die Ansicht ‚Zeitlich ist die Welt‘, besteht : sicher besteht Geburt, besteht Alter und Tod, besteht Wehe, Jammer, Leiden, Gram und Verzweiflung, deren Zerstörung ich schon bei Lebzeiten kennenlehre.“

Damit meint Buddha, dass die religiöse Situation (d. h. ihre Aufgabe und ihre Wirklichkeit) einer ganz anderen als der metaphysischen Dimension angehört. Indes, die Auflösung solcher Probleme bringt in Wirklichkeit keinen Abschluss. Dort gibt es immer „ein Dickicht, einen wilden Urwald, eine Komödie, und einen verzerrten Krampf der Meinungen — dort gibt es nur eine Fessel des Gedankens voller Leiden und Qual.“

Daher ist es ratsam für seinen Schüler, das, „was Buddha nicht mitgeteilt hat, als nicht mitgeteilt, und was er mitgeteilt hat, als mitgeteilt zu betrachten.“

„Was aber, Mālunkya, habe ich nicht mitgeteilt? ‚Ewig ist die Welt‘, Mālunkya, habe ich nicht mitgeteilt, ‚Zeitlich ist die Welt‘ habe ich nicht mitgeteilt,“

„Und warum habe ich das, Mālunkya, nicht mitgeteilt? Weil es, Mālunkya, *keinen Gewinn bringt*, weil es nicht den Wandel in Heiligkeit fördert, weil es nicht zur Abkehr vom Irdischen, zum Untergang aller Lust, zum Aufhören des Vergänglichen, zum Frieden, zur Erkenntnis, zur Erleuchtung, zum Nirvāna führt : darum habe ich das nicht mitgeteilt.“

I

Da in diesem Schweigen Buddhas auf die oben genannten Fragen immer etwas Rätselhaftes enthalten bleibt, gibt es viele Möglichkeiten zur Deutung. Die älteste ist schon im Pāli-Kanon selbst aufgestellt worden :

Zu einer Zeit weilte der Erhabene zu Kosambi im Sinsapāwalde. Und der Erhabene nahm einige Sinsapāblätter in seine Hand und sprach zu den Jüngern : „Was meint ihr, ihr Jünger, was ist mehr, diese wenigen Sinsapāblätter, die ich in die Hand genommen habe, oder die anderen Blätter droben im Sinsapāwalde?“

„Diejenigen Blätter, Herr, die der Erhabene in die Hand genommen hat, sind gering, um wie viel mehr jene Blätter droben im Sinsapāwalde.“

„So auch, ihr Jünger, ist das viel mehr, was ich erkannt und nicht mitgeteilt, als das, was ich mitgeteilt habe. Und warum, ihr Jünger, habe ich jenes nicht mitgeteilt? Weil es euch, ihr Jünger, keinen Gewinn

bringt, . . . “

Diese Erklärung des Schweigens Buddhas setzt den Glauben der Jünger an seine Allwissenheit voraus, und sie dachten daher, dass Buddha zwar selbst wohl die wahre Antwort kenne, dass er sie aber den Jüngern nicht verkünde, weil sie für ihr Heil nicht nötig sei. — Er will seinen Schülern sozusagen Scheuklappen anlegen, um sie für den Wandel in Heiligkeit zu fördern.

Eine andere Art der Erklärung ist eine ganz moderne Interpretation, dass nämlich die Einstellung Buddhas *pragmatisch* (vgl. Rhys Davids : Buddhist Psychology, London 1914, usw.) oder *positivistisch* (vgl. H. v. Glasenapp : Die fünf grossen Religionen, Teil I, Düsseldorf 1954, usw.) sei im Hinblick auf die religiösen Fragen, und deshalb zugleich gleichgültig gegenüber den metaphysischen Problemen. Aber das Wort „pragmatisch“ oder „positivistisch“ ist hier missbraucht. Denn eigentlich beruht die pragmatische Einstellung immer auf der Wahrheit der sinnlichen, objektiven Welt; der Begriff der Nützlichkeit ist also immer mit dem endlichen Gegenstand verbunden. Gegenständliches Denken hat einen inneren Zusammenhang mit dem Gedanken der Nützlichkeit. So ist unser gegenständliches (diskursives) Denken immer *rechnend* auf den Gegenstand gerichtet, wenngleich unsere Wissenschaft ganz „wertfrei“ die Gegenstände als Gegenstände objektiv betrachten soll. Im Buddhismus müssen solche Nützlichkeitsgedanken von Grund auf überwunden werden, weil sie nichts anderes sind, als das Sich-Anhaften unseres blinden Willens, sowohl an uns selbst als an die Dinge. So ist der pragmatische Gedanke das erste, was der Buddhismus aus seinem Denken wegzulassen wünscht, um zum echten Frieden des Geistes zu gelangen. In der Tat ist der Pragmatismus gleichgültig gegenüber der Metaphysik, weil er an den Problemen der Transzendenz keinen Anteil nimmt, weder in der Metaphysik noch in der Religion. Aber die Religion ist gegen die Metaphysik, weil das metaphysische Transzendieren nicht der rechte Weg ihrer Ausführung ist.

Andererseits sei die pragmatische Erklärung des Buddhismus von folgenden Tatsachen unterstützt :

a) Buddha hatte sein Heilsziel klar vor Augen und erreichte es auch zu seinen Lebzeiten. So hat er seinen Schülern eine entscheidende Haltung gegeben, „wie wenn man etwas Nieder gebeugtes aufrichtet oder Verborgenes enthüllt oder einem Verirrten den Weg weist oder im Finstern ein Licht anzündet. Also hat der Heilige in mannigfacher Weise die Lehre verkündet.“

b) Weiterhin von dem besonders philosophischen Standpunkt aus betrachtet,

bewahrt Buddha selbst immer sein Schweigen auf die Frage nach Gott und nach dem höchsten Prinzip, und wenn sein Schweigen hier der Abweisung solcher Transzendenz zuzuneigen scheint, so liegt das wohl darin begründet, dass seine Rede vom Nicht-Ich (*anattā : anātman*) im scharfen Gegensatz zur Lehre von Ātman in den Upanischaden steht.

c) Zum Dritten würde auch die pragmatische Sicht der anderen Seite dieser *Anattā*-Theorie entsprechen, wonach die Buddhisten alle psychologischen Erscheinungen als die Fortsetzung der augenblicklichen Verbindungen der Dharma-Komplexe betrachten konnten, genau so wie vom moderneren wissenschaftlichen Standpunkt aus, da sie den Begriff des Ich nicht gebrauchten und statt der substanziellen Auffassung der Seele (wie bei den griechischen Philosophen), die Erscheinungen des Geistes ganz funktionell behandelten.

In der Tat hängen diese drei Problemen eng zusammen :

a) Es ist ganz richtig, dass Buddha positiv im unmittelbaren Erlebnis seiner religiösen Wahrheit steht. Er führt das Heilsziel sich und seinen Schülern klar vor Augen, und daraus resultiert auch seine Kritik bezüglich der Mittel und Wege, dasselbe zu erlangen.

Aber das Verhältnis von Mittel und Zweck im pragmatischen Sinn ist etwas anderes als das Verhältnis von Ziel und Weg im buddhischen Sinn: denn hier ist der Zweck selbst Nirvāna. Das bedeutet nicht, dass der Heilsziel im Buddhismus ein reines Nichts ist und folglich der Ernst und das Streben zum Heil in Leere aufgehen wird. Im Gegenteil, Buddha und seine Schüler waren von einem Zweckbewusstsein, der Sicherheit, ihr Ziel zu erreichen und so von einer völligen Hingabe im Suchen durchdrungen, wie auch Buddha selbst in seinem heiligen Streben ein Beispiel für seine Jünger darstellte. Aber noch heute herrscht im europäischen Geist die Auffassung, der Buddhismus sei eine Form des Nihilismus.

b) Man soll diesen Ausdruck *anattā (anātman)* nicht als Atheismus oder Nihilismus im gewöhnlichen Sinne missverstehen, wie Prof. Friedrich Heiler im Zusammenhang mit dem Begriff Nirvāna sehr klar hervorgehoben hat :

Nirvāna ist dasselbe, was für die Mystik „das Seiende des Seienden“ ist, die höchste und einzige Realität, das Absolute, das Göttliche . . . Nirvāna ist das ‚Unendliche‘, das ‚Ewige‘, das ‚Ungeschaffene‘, das ‚Qualitätlose‘, das ‚Unaussprechliche‘, das ‚Einziges‘, das ‚Höchste‘, das ‚höchste Gut‘, das ‚Beste‘, das ‚Gute‘ schlechthin. Und doch vermeiden es Buddha und seine Jünger peinlich, Nirvāna ausdrücklich als das ‚Göttliche‘, die ‚Gottheit‘, als das *Brahma* in der Sprache der Upanischadmystiker, zu

benennen, (Die Buddhistische Versenkung, München 1922, S. 40)
Ja, gerade hinter diesem negativen Beriff „*anattā* (*anātman*)“ ist ein tiefes und starkes Gefühl für Heiligkeit und auch eine unerschütterliche Gewissheit der Verwirklichung der Erlösung in diesem Leben verborgen.

Der Buddhismus hat nur den Gedanken der ‚negativen Theologie‘ zu Ende gedacht, und aus der mystischen Idee *epekeina* die letzten Konsequenzen gezogen. (ebd. S. 41)

Und in diesem Extrem der mystischen Idee geschieht etwas sehr Seltsames: Der Zeiger unseres Heilsziel ändert seine Richtung. Man kann sagen: Der Buddhismus versucht das Jenseits des Jenseits zu erreichen und findet dies im „Hier und Da“ der wahren menschlichen Existenz. Das Rätselhafte der Ausdrücke wie *anātman*, *śūnyatā* beruht auf diesem Phänomen.

c) Es ist sehr interessant, hier die eigentliche Bedeutung des oben zitierten „Vollendeten“ (*tathāgata*) zu beobachten. *Tathāgata* bedeutet: einer der bereits auf dem Weg von hier nach dort (Nirvāna) gegangen ist (d. h. *tathāgata*), und zugleich: einer der auf diesem Weg von dort her wiederum hierher gekommen ist (d. h. *tathā-āgata*). Die Lehre Buddhas ist eben dieser Weg, auf dem er erst als der Hin-und-Her-Gehende als Persönlichkeit (*tathāgata*) seinen Jüngern begegnen kann. Hegel hat einmal den Grundzug des Absoluten durch „*egressus est regressus*“ bezeichnet, und diesen als dialektische Logik nur im Bereich des reinen Denkens, objektiv (spekulativ), anwenden wollen, indem er das theologische Symbol der Dreieinigkeit philosophisch interpretierte. So verlor er auf halbem Wege den Anschluss an den wirklichen Sinn des „*egressus est regressus*“.

Hier im Ur-Buddhismus dagegen wird die konkrete Wahrheit der Lehre Buddhas mit dem Wort „*tathatā*“ bezeichnet. *Tathatā* ist die absolute Wahrheit, die aber immer mit dem *tathāgata* zusammengehörig, sozusagen seinen Vorder-grund (nicht Hintergrund) ausmacht. Der Grund Gottes (die Gottheit) ist leer, da sein Hintergrund, zum Vorder-grund verwandelt, als Weg inmitten der Gläubigen (seiner Jünger) offen bleibt. Das ist, so glaube ich, die wahre Bedeutung von *śūnyatā* und *anātman*.

Was die übliche Ansicht angeht, dass die Persönlichkeit im buddhistischen Sinne nichts anderes als die Kombination der „fünf Gruppen des Ergreifens“ sei, so glaube ich, dass sie später entstanden und von der abhidharmischen Tendenz seiner Schüler verursacht worden ist.

Einen sachlicheren Vergleich für den Abscheu Buddhas gegen die Probleme

der Metaphysik können wir in der europäischen Philosophie bei Kierkegaard finden, wenn er gegen die Spekulation Hegels sagt: Die Philosophie als Spekulation ist nichts anderes als die phantastische Einheit unseres zeitlichen Daseins mit der Ewigkeit. In Wirklichkeit bleibt die arme Existenz des Spekulanten immer gleich vor und auch nach dem System, — ganz elend und heillos. Der Philosoph ist wie ein Mann, der einen grossen Palast gebaut hat, selbst aber daneben in einer elenden Hütte wohnt. Wäre sein Dasein unendlich, so könnte er zwar zur Erholung sich der Spekulation hingeben, aber er ist zeitlich. Gerade wenn er die Zeit in seiner Betrachtung „*sub specie aeternitatis*“ vergisst, wird er für seine Vergesslichkeit — d. h. Verschwendung seines Daseins — verantwortlich. Die rein spekulative Beziehung unserer Zeitlichkeit mit der Ewigkeit hilft unserer Existenz nicht. „Existenz ist unser Sein, das in unserer Endlichkeit unendlich an seiner Seligkeit interessiert ist.“ Ich konnte lange nicht dieses Wort „unendlich interessiert“ oder „leidenschaftlich interessiert“ verstehen, weil mir das „Interesse“ mit weltlichen Dingen im Zusammenhang zu stehen schien, — ein Ergebnis meiner Gewöhnung an die buddhistische Denkweise. Aber „Leidenschaft“ und „Interesse“ sind hier eschatologisch gefärbt. Dadurch, dass im Buddhismus das Ziel „Nirvāna“ ist, und ebenso durch die Tatsache, dass im Christentum der Weg zum Reich Gottes eschatologisch verstanden wird, erfährt das Verhältnis von Ziel und Weg einen grundlegenden Wandel seiner Bedeutung.

Was Kierkegaard als das Problem unserer eigenen Seligkeit bezeichnete, gehört zur Grundbestimmung unseres Menschseins. Es bewegt uns von Grund aus und verändert so unsere Daseinsart — unser Streben nach dem Nützlichen und nach Behagen — zu einem ganz Anderen. Eine grosse eschatologische Leidenschaft bestimmt uns in unserer Grundhaltung. Sie ist zwar ein Suchen, aber von dem alltäglichen Streben qualitativ verschieden wie die Liebe von der Begierde. Ganz ähnlich sind die Umstände im Buddhismus. Zwar wird hier die Grundhaltung dieses heiligen Suchens immer etwas negativ ausgedrückt. Aber natürlich ist eine pessimistische, leblose Stimmung wie Langeweile, Müdigkeit usw. nicht die wahre Abgeschiedenheit. Im buddhistischen Sinne ist die wahre religiöse Abgeschiedenheit zwar „stetig und unerschütterlich“, aber sie muss zugleich „empfänglich und geschmeidig“ sein. Erst eine solche Leidenschaft bewegt uns zum „heiligen Suchen“. Denn sie ist ein Wegweiser zu unserem letzten Ziel, und sie leitet uns auf jedem Schritt unseres Weges und kritisiert uns streng in unserem Tun und Lassen und fragt uns, inwiefern wir zweckbewusst handeln.

Was oben in dem Kanon auf Deutsch mit „keinen Gewinn bringt“ übersetzt wurde, ist in den Pāli-Texten mit *na atthasamhitam* bezeichnet. Auch ist C.H. Rhys Davids selbst in ihren letzten Jahren die sinnvolle Bedeutung dieses Wortes, „attha“ bewusst geworden (vgl. Rhys Davids: *Gotama the Man*, London 1929; *Wayfarer's Word*, London Bd. II, Bd. III 1942; und *Sakya*, London 1931). Theologisch gesagt ist diese grosse Leidenschaft, verursacht durch die Begegnung unseres Zeitlichseins mit der Ewigkeit, von Grund auf eschatologisch. Ontologisch, möchte ich sagen, ist sie beherrscht von der Begegnung des Seins und des Nichts. Es ist die Verschiedenheit dieser Begegnungsart, so denke ich, die das Christentum vom Buddhismus unterscheidet. Idealtypisch betrachtet: der Bericht von der Begegnung des Apostels Paulus mit Christus auf dem Wege nach Damaskus und die Sage von der Begegnung des jungen Buddha mit dem Alten, dem Kranken, dem Sterbenden und dem Heiligen vor den Toren seiner Vaterstadt wirkt auf die religiöse Gesinnung der nachkommenden Gläubigen. Auch die Wesensverschiedenheit der Religion und der Philosophie beruht auf der charakteristischen Fragestellung in dieser Begegnung des Seins und des Nichts, — dieses schwierige Problem, das mich immer beschäftigt, werde ich gleich nochmals berühren.

II

Eine gemässigte Ansicht, verglichen mit der obengenannten pragmatischen Einstellung, kann man in den Büchern von H. Oldenberg, M. Walleser, T. Watsuji und H. Ui finden — ich möchte hier nur die letzten beiden kurz darstellen. Nach Watsujis Meinung ist es sehr klar, dass dieser Standpunkt Buddhas, der den Diskussionen über Zeitlichkeit und Ewigkeit oder Endlichkeit und Unendlichkeit der Welt usw. ausweicht, in Wirklichkeit keine naive Ablehnung der Philosophie oder Misstrauen gegen sie ist, sondern dass sich darin eine höhere Weisheit manifestiert, die nicht diesen auf der Antinomie der theoretischen Vernunft beruhenden Irrweg geht. Es ist sehr interessant, dass die Antinomien hier in ganz ähnlicher Weise eingeordnet wurden wie in Kants „Kritik der reinen Vernunft“. Watsuji behauptet, die Grundeinstellung Buddhas sei nicht nur kritisch gewesen (im Sinne der Ablehnung der dogmatischen Behauptungen) sowohl gegenüber der traditionellen autoritären Spekulation der upanischadischen Mystik als auch gegenüber dem damals neu sich geltend machenden Empirismus, Materialismus und Skeptizismus, sondern seine Philosophie und Religion sei völlig durchdrungen von der erkenntnistheoretischen Methode. Zwar sei für Buddha das Reich der Mathematik und Naturwissenschaft noch nicht erschlossen,

welches Kant seine kritische Untersuchung über die Möglichkeit ihrer Allgemeingültigkeit in der Menschheit durchführen lasse. Aber Buddha kenne auch das menschliche Dasein in seiner Alltäglichkeit.

Gerade dieses verlange seine eigenen *Da-seins* kategorien, von welchen erst gemeinsame Züge des alltäglichen Lebens begründet würden. Diese Lehre des menschlichen Daseins in seiner Alltäglichkeit sei analysiert von Buddha in seiner Theorie von den „fünf Gruppen des Ergreifens“ (*pañca-upadāna-khandha: -skandha*). Die Lehre von dem „Abhängigen Entstehen“ (*paticca-samuppāda: pratītya-samutpāda*) sei eine weitere Grundlage, auf der sich die Beziehung dieser Dharmen, nach dem letzten Grund des Menschseins, ordne. — Da unsere Einsicht, welche den letzten Grund des Menschseins zu Tage fördert, gerade dadurch die menschliche Alltäglichkeit zu-Grunde-gehen lasse d.h. aufheben könne, so führe sie auf den Weg der Transzendierung d.h. der Erlösung unseres Daseins (vgl. Die Praktische Philosophie des Ur-Buddhismus, Tokyo 1927*).

Diese Erklärung Watsujis birgt allerdings viele Schwierigkeiten in sich. Der Beitrag von Watsuji zu diesem Problem ist unübersehbar, weil er zum ersten Male in Japan die Möglichkeit der gegenseitigen Befruchtung von europäischer Philosophie und urbuddhistischem Denken aufgezeigt hat. Und seine ausführlichen Erklärungen der Theorie von den fünf Gruppen und der *Pratītya-samutpāda*-Theorie sind glänzend. Ich möchte hier seine erkenntnistheoretische und daher transzendental-philosophische Einstellung noch einen Schritt weiter vertiefend, das Problem der zugrunde gehenden Bewegung unseres Selbstbewusstseins von dem Standpunkt des existenziellen Buddhismus aus erhellen.

Die Lehre vom sogenannten abhängigen Entstehen stammt aus dem ureigensten Denken des Urbuddhismus, woher auch alle weitere Entfaltung der späteren buddhistischen Philosophie ihr Leben und ihre Kraft empfängt. Obwohl die Härte und Eintönigkeit in der Formulierung dieser Lehre eine unmittelbare Annäherung zurückweist, herrscht in ihr doch eine unsichtbare Kraft der Sprache Buddhas, und wer einmal betroffen und entzückt von ihrem Geiste ist, wird an ihrer echten religiösen Wahrheit nicht weiter zweifeln können. Sie kommt aus der tiefen Versenkung und Konzentration des Bewusstseins, welches die Äusserlichkeiten und Zerstreutheiten der Erlebnisse unseres alltäglichen Lebens auf den Brennpunkt der Persönlichkeit hin versammelt, um dort das Unsagbare entflammen zu lassen. Die steife und mechanische Ausdrucksweise ist wie eine Einstellung der Brennweiten, durch welche der Apparat unseres Bewusstseins

* 和辻哲郎・原始仏教の実践哲学（和辻哲郎全集第五巻）

wiederholt eingerichtet werden soll, um das Licht des Himmels einholen zu können. So möchte ich Sie gleich bei meinem Versuch zur Einführung dieser Lehre bitten, dass Sie ein wenig Geduld haben möchten, bis Sie später etwas Wärme in der Tiefe Ihrer Seele spüren werden; ich hoffe, dass sich das Feuer dann von selbst nähren wird. Sie werden am folgenden Zitat erkennen, dass die Formulierung nichts anderes ist als ein Bekenntnis der Umkehrung Buddhas, durch deren Mitteilung er für sein heiliges Feuer den neuen Feuerstock sucht— in mir und in Ihnen. Und gerade darin nämlich, dass solches Bekenntnis eine nüchterne und philosophische Formulierung finden konnte, liegt auch ein besonderer Charakterzug des Buddhismus, wie ich Ihnen schon gezeigt habe.

Die Formulierung des Lehrsatzes vom abhängigen Entstehen erscheint in den Texten des Buddhismus in vielen Abwandlungen. Gerade die Glieder dieser Formulierung sind nicht übereinstimmend. Aber zuvor möchte ich die berühmte Fassung mit den zwölf Gliedern erklären.

Zu der Zeit weilte der erhabene Buddha bei Uruvelā am Ufer des Flusses Nerañjarā, am Fusse des Baumes der Erleuchtung, nachdem er eben erst die Erleuchtung gewonnen hatte. Da sass nun der Erhabene am Fusse des Baumes der Erleuchtung sieben Tage lang in ein und demselben Sitz mit gekreuzten Beinen, indem er das Wohlgefühl der Erlösung genoss.

Da betrachtete der Erhabene in der tiefen Nacht das abhängige Entstehen in gerader und umgekehrter Reihenfolge : Abhängig vom

- (12) Nichtwissen (*avijjā*), entstehen
- (11) die Willensregungen (Gestaltungen : *sankhārā*) ; abhängig von den Willensregungen entsteht
- (10) das Erkennen (*viññāṇa*), abhängig vom Erkennen entstehen
- (9) Name und Form (*nāma-rūpa*) ; abhängig von Name und Form entsteht
- (8) der sechsfache Bereich (*salāyatana*), . . .
- (7) die Berührung(*phassa*), . . .
- (6) die Empfindung (*vedanā*), . . .
- (5) der Durst (*taṇhā*), . . .
- (4) das Ergreifen (*upādāna*), . . .
- (3) das Werden (*bhava*), . . .
- (2) die Geburt (*jāti*), . . .
- (1) Alter und Tod (*jarā-maraṇa*), Schmerz und Klagen, Leid, Betrübnis und Verzweiflung. So kommt die Entstehung dieser ganzen Leidensmasse zustande.

Durch Aufhebung des Nichtwissens (12) infolge völliger Leidenschaftslosigkeit werden die Willensregungen (11) aufgehoben; durch Aufhebung der Willensregungen wird das Erkennen (10) aufgehoben; . . . durch Aufhebung der Geburt wird Alter und Tod, Schmerz und Klagen, Leid, Betrübnis und Verzweiflung aufgehoben. So kommt die Aufhebung dieser ganzen Leidensmasse zustande.

In einem anderen Sūtra ist das Motiv dieses steifen und archaischen Denkens mit folgenden Worten ausgedrückt: „In Mühsal wahrlich ist diese Welt geraten. Man wird geboren und altert und stirbt und scheidet aus dem Dasein und wird wiedergeboren. Aber man findet doch keinen Ausweg aus diesem Leiden. Wann wird man denn doch einen Ausweg finden aus diesem Leiden, aus Alter und Tod?“ In der Tat ist es gerade diese Kardinalfrage, auf Grund deren er, nämlich Gotama Buddha, in seiner Jugend der Welt entsagt und ein mönchisches Leben führt, um die Wahrheit zu finden, die über die Vergänglichkeit und alle weltlichen Dinge erhaben ist. Die älteste Überlieferung von dieser seiner ersten Bekehrung ist uns glücklicherweise im Pāli-Kanon erhalten geblieben. Doch selbst schon im Pāli-Kanon wurde sie andererseits bereits zur Legende und in eine dramatisierte Anekdote umgestaltet: Der junge Prinz sah bei seinen Ausfahrten vor den Toren seiner Heimatstadt einmal einen Greis, dann einen Kranken, dann wieder einen Leichnam und schliesslich einen Asketen; dieses beeinträchtigte sein Wohlergehen dermassen, dass er schliesslich zu dem Entschluss kam, den Gang in die Heimatlosigkeit anzutreten und mit grossem Eifer nach Erlösung zu suchen.* — In diesem Zusammenhang möchte ich Ihnen zeigen, dass diese dramatische Anekdote eine *Wirklichkeit* bezeichnet, welche wirklicher ist als der geschehene Vorfall und welche für die Ausprägung des religiösen Geistes in ganz Ostasien massgebend ist. Diese *Wirklichkeit* trug nämlich nicht nur zur religiösen Erweckung des Asiaten bei, sondern wurde auch in der Legende des christlichen Heiligen Josaphat bis in den Westen überliefert und hatte vielleicht grossen Einfluss auf das Christentum im Mittelalter, z.B. auf Franz von Assisi und andere. (vgl. A. Foucher. *La Vie du Buddha*, Paris 1949; H. Thode: *Franz von Assisi*, Wien 1904). Die Legende vom jungen Prinzen ist nichts anderes als eine mythologisch-phantasievolle Ausschmückung jener vorhin angedeuteten so bedeutungsvollen Frage des Buddha. Wir können diese Frage geradezu als eine existenzielle bezeichnen. Das

* Vgl. Oldenberg *Buddha*, Stuttgart 1959, S. 113f. und E. Kanakura, *Geistesgeschichte Indiens*, Bd. I *Altertum*, Tokyo 1938, S. 296f. 金倉圓照 印度上代精神史 Um die älteste Form dieser Überlieferung zu finden, ist es nötig, auch die chinesischen Texte darüber nachzuschlagen.

ist sicher noch deutlicher bei der Ur-Fassung, die die Sprache des Buddha selbst spricht. Die dramatisierte Form erhält ihren existenziellen Charakter von dieser. Darum kann sie auch als Archetypus für den religiösen Menschen Jahrtausende hindurch ihre Geltung bewahren und weiterwirken.

Doch weit schwieriger ist es, auch im philosophischen oder theoretischen Bereich den eigentlichen Sinn und die Bedeutung jener Frage zu ergründen. Gerade dies ist das Problem der buddhistischen Philosophie, wenn sie nämlich diese religiöse Frage mit einer philosophischen Antwort in Zusammenhang bringen will.

Doch solch ein existenziales Denken ist bei den Nachfolgern Buddhas nicht mehr immer zu finden. Schon im Pāli-Kanon gerät oft die Exegese dieser Lehre durch die ersten Schüler des Buddha in Verfall; daher wohl warnte er zuweilen davor, dass die Lehre von eifertigen Schülern manchmal allzu leicht genommen werde. Eine solche verfallende d.h. existenzlos objektivierende Fassung der Lehre werden wir insbesondere bei den abhidharmischen Interpretationen kennen lernen, wo Begriffe wie Tod, Alter, Schmerz usw. ganz seicht und psychologisch (oder physiologisch) verstanden werden. Daraus erfolgt eine ganze Reihe von missverstandenen Erklärungen, die bis jetzt unter den Gelehrten im Osten und auch im Westen als gültig betrachtet wurden.

H. Ui hat unter den ersten Pāli-Kommentaren bezüglich des *Pratītyasamutpāda* denjenigen herausgefunden, der die erste Phase der Entwicklung der Erklärung des *Pratītyasamutpāda* darstellt. In diesem Text gibt es seiner Meinung nach keinen Anhaltspunkt dafür, dass die Lehre vom *Pratītyasamutpāda* einer empirischen und physio-psychologischen Erklärung bedarf, wie sie sich in den überlieferten Exegesen findet. So sei es ganz unnötig, die Glieder dieser Lehre, indem man ihnen drei Zeitbestimmungen (nämlich Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft) zuordnet, als Kausalnexus der Seelenwanderung (*samsāra*) zu erklären. Seiner Ansicht nach erklärt uns *Pratītyasamutpāda*, wie es möglich ist, dass der Mensch in seinem Leben überhaupt solchem Elend und solcher Not wie Alter, Krankheit, Sterben usw. ausgesetzt ist, und nicht wie der Mensch, je einzeln, faktisch und nach dem Gesetz des Karman immer seine Geburt wiederholen muss. Anders ausgedrückt, handelt es sich nicht um die mythologische und zugleich empirische und physio-psychologische Erklärung unseres Daseins aus dem Seelenwanderungsglauben, sondern um die logische und ontologische Begründung unserer schmerzhaften Existenz.

Von dieser Einsicht her vergleicht er alle Formen des *Pratītyasamutpāda*

— es gibt diese Lehre mit 6, 7, 9, 10, bis zu 11, 12 und auch mehr Gliedern. Wenn man bei solcher Verschlingung die vielfachen Formeln berücksichtigt, sei es nötig, zuerst das gemeinsame Grundprinzip des *pratītyasamutpāda* hervorzuheben. Und dieses Grundprinzip ist nach Uⁱ jene Formel im Pāli-Kanon „Wenn dies ist, ist auch jenes; wenn dies entsteht, entsteht auch jenes; wenn dies nicht ist, ist auch jenes nicht; wenn dies vergeht, vergeht auch jenes.“ Die erste Hälfte in dieser Formel der wechselseitigen Abhängigkeit entspricht der „Entstehung der ganzen Leidensmasse“, und die letzte der „Aufhebung derselben“. So repräsentiert die ganze Formel nicht nur die Begründung und Ermöglichung unserer Erscheinungswelt, sondern sie erklärt auch die Ordnung des Heilswegs. Und weiter erklärt die Lehre des *Pratītyasamutpāda* in ihren einzelnen Gliedern, wie die ganze Welt erscheint entsprechend jeder einzelnen Stufe. — Die Welt im buddhistischen Sinne ist nämlich nichts anderes als die horizontale Totalität des Seienden, insofern die Welt vom Menschen gesehen und in Bezug zum Menschen gestellt wird. Sowohl einzeln wie zusammen betrachtet, offenbaren die Glieder des *pratītyasamutpāda* die ganze Welt in ihrer vielfältigen Zusammenfügung.

Hier ist nach meiner Meinung besonders die achtgliedrige bzw. neungliedrige Formel des *Pratītyasamutpāda* bemerkenswert. Sie fängt wie alle anderen mit (1) Alter und Tod (*jarā-maraṇa*) an, aber endet mit (9) Name und Form (*nāma-rūpa*) und (10) Erkennen (*viññāṇa : vijñāṇa*).

Weiter sind in dieser Formel die beiden letzten Glieder, — nämlich Erkennen (*viññāṇa*) sowie Name und Form (*nāma-rūpa*) wechselseitig von einander abhängig d.h. abhängig vom *viññāṇa* ist und entsteht *nāma-rūpa*, und umgekehrt abhängig von *nāma-rūpa* ist und entsteht *viññāṇa*.

Philologisch betrachtet ist es klar, dass die Formel mit 12 Gliedern eine Weiterentwicklung von der mit 8 Gliedern ist. So konzentriert sich das Wesen des abhängigen Entstehens (*idappaccayatā : idaṃ-pratyayatā*) zum Verhältnis von : *nāma-rūpa* \rightleftharpoons *viññāṇa*. Das ist verständlich, weil hier das Geheimnis der Dynamik der Umkehrung, nämlich das Zum-absoluten-Wissen-Erwachen in einer rätselhaften Chiffre verborgen ist. Ein Beispiel aus dem *Saṃyutta-Nikāya* (XII. Nr. 67) macht dies noch klarer. Hier schwingt, so scheint mir, noch der Klang echten religiösen Erlebens mit :

Gerade so, wie wenn da zwei Rohrbündel an einander gelehnt stünden, genauso entsteht aus Name und Form als Ursache das Erkennen : aus dem Erkennen als Ursache entsteht Name und Form, aus Name und Form

als Ursache entstehen die sechs Sinnesbereiche, . . . aus der Geburt entsteht Alter und Tod, Schmerz, Kummer, Leid, Betrübnis und Verzweiflung. Auf solche Art kommt die Entstehung der ganzen Masse des Leidens zustande. — Wenn man aber von diesen Rohrbündeln das eine an sich zöge, so fiel das andere um, und wenn man das andere an sich zöge, so fiel das erste um. Ganz ebenso folgt aus der Aufhebung von Name und Form die Aufhebung des Erkennens; aus der Aufhebung des Erkennens folgt Aufhebung von Name und Form, aus der Aufhebung von Name und Form folgt Aufhebung der sechs Sinnesbereiche; . . . durch Aufhebung der Geburt werden Alter und Tod, Schmerz, Kummer, Leid, Betrübnis und Verzweiflung aufgehoben. Auf solche Art kommt die Aufhebung der ganzen Masse des Leidens zustande. (W. Geiger: *Samyutta-Nikāya* II, S.156)

In diesem Gleichnis wird die Zusammengehörigkeit, die wechselseitige Abhängigkeit von „Erkennen“ und „Name und Form“ sowohl von der Seite der Entstehung als auch von der der Aufhebung her beleuchtet. Also ist diese Zusammengehörigkeit auch die von Entstehung und Aufhebung. — Daher beruht die Zusammengehörigkeit von „Erkennen“ und „Name und Form“ auf dieser uns noch verborgenen Dynamik unseres inneren Gefüges. Durch diese Grunderkenntnis wird auf einmal jene Kraft nichtig, die uns immer auf dem Meer des Todes und Alters schweben lässt.

Denkt man an das Verhältnis von *vinñāṇa* und *nāma-rūpa* als das des Menschen und der Erscheinungswelt, so können wir dabei einen bemerkenswerten Kontrast zur frühesten europäischen Philosophie feststellen. Bei Parmenides heisst es: „*To gar auto noein estin te kai einai*“ („Das Selbe nämlich ist Vernehmen (Denken) sowohl als auch Sein“). Was dieser schwierige Satz eigentlich bedeutet, beherrscht den ganzen Weg der Philosophie im Abendland. (Heidegger: *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957). Eine ähnliche Bedeutsamkeit wie das „*to auto*“ des Parmenides enthält die wechselseitige Abhängigkeit (*idappaccayatā: idaṃ-pratyayatā*) zwischen *viññāṇa* und *nāma-rūpa* im Buddhismus, da die ganze Geschichte der Philosophie des Buddhismus nichts anderes ist als die Entwicklung dieses einfachen aber zugleich schwierigsten Gedankens.

Wir geben hier nur ein Beispiel, und zwar das aus der vijñānavāda-Schule. Wir erkennen, dass die Zusammengehörigkeit im *pratīyasamtpāda* doppelseitig ist und zwar in dem Sinn, a) dass einmal *viññāṇa* abhängig ist von *nāma-rūpa* und umgekehrt, b) dass sie zum anderen nur zusammen entstehen und auch einander aufheben können. Dies wird mit Recht mit dem Verhältnis zwischen

dem träumenden Subjekt und seiner Welt im Traum verglichen. Dadurch, dass ich einen Traum habe, erscheint die Welt in meinem Traume. Aber nur weil die Welt zugleich unabhängig von mir ist, ist dies für mich quälend. Weiter, indem die Welt des Traums immer ununterbrochen da ist, kann ich nicht aus dem Traum erweckt werden, und umgekehrt. Und dennoch, diese Kontinuität im Schlafen kehrt sich um zum Erwachen von dem Augenblick an, wenn die Traum-welt und das träumende Subjekt wechselseitig vernichtet werden. Also haben wir hier ein Beispiel für die wechselseitige Abhängigkeit zwischen *viññāṇa* und *nāma-rūpa*. In der frühesten Theorie der Vijñānavāda-Schule wird die *nāma-rūpa* als die Welt und der Leib vorgestellt, da unser „In-der-Welt-Sein“ zugleich unser „Den-Leib-Haben“ im Sinne des „Ergreifens“ ist. Wie ein Knabe, der nach dem Kuchen in einem engmündigen Gefäss greift, seine Hände nicht mehr herausziehen kann, so wird sich der Mensch gerade bei dem „Seinen-eigenen-Leib-Haben“ unvermeidlich in die Welt verstricken. Lässt der Knabe seine Hände weg von den Dingen seiner Begierde, dann wird er wieder frei sein. Die grosse Abgeschiedenheit von den weltlichen Dingen macht uns also frei sowohl von uns selbst als auch von der Welt. Aber das ist nur eine allegorische Erläuterung.

Überlegen wir uns eine andere Möglichkeit der Auffassung wie etwa die der Mādhyamika-Schule und die Erläuterung der Avatamsaka-Schule, so hebt sich eine andere Seite desselben Grundgefüges ab. Nach der Lehre Nāgārjunas ist es ein Grundprinzip, dass in der Welt alle Entstehungen der Dharmen (d.h. alle Erscheinungen des Seienden) auf der wechselseitigen Abhängigkeit beruhen. Nichts in der Welt hat einen eigenen Grund oder eine *causa sui*, aber zugleich entsteht nichts durch Zufall. In der Relation des Subjekts und Objekts, im Zusammenhang eines Dinges zum andern liegt ein Gesetz der Dharmen. Dieser Grundsatz der Dharmen (*dharmasthititā*) ist jene *idaṃ-pratyayatā*, durch welche, nach Nāgārjunas Erklärung, „alles Entstandene als abhängig von etwas anderem zur Erscheinung kommt“, oder „alles sein Dasein nur im Zusammenhang mit anderem hat“. Das Vorbild dieser Einheit des voneinander Abhängigen ist das oben genannte Grund-Verhältnis von *viññāṇa* und *nāma-rūpa*, aber hier wird der Begriff der Abhängigkeit mehr philosophisch und konstruktiv-affirmativ auf das Ganze hin betrachtet, da durch das „Wechselseitig-sich-selbst-Negieren“, und durch das gleichzeitige „Von-einander-abhängig-bestehend-Sein“ eine harmonische Totalität entsteht. Genau wie bei den Perlen eines Rosenkranzes, die so auf eine Schnur gezogen werden, dass diese durch ihre Mitte, das heisst vom Loch

einer Perle zu dem der anderen (also von Zentrum zu Zentrum) verläuft, so werden die Dinge in der Welt und ich selbst — und ebenso das Ich mit dem Du oder ein Ding mit dem andern — durch dharmatā verbunden und ausgefüllt, da die Dinge und das Ich wesenlos (*śūnya*, *leer*) sind.

Diese harmonische Anschauung der Dharmen wird weiterentwickelt in der Philosophie des Avataṃśaka-Sūtra. Nach dem Avataṃśaka-Sūtra, und der berühmten philosophischen Interpretation des chinesischen Forschers Fa-tzang (642-712) ist die Welt dem Netz des Gottes Indra vergleichbar, bei dem jeder Knoten einen Edelstein umschliesst. In jedem dieser Edelsteine reflektiert sich die Gesamtheit der übrigen; das ganze Netz entspricht also der Welt der Dharmen. Und nicht nur dies! Jeder Edelstein spiegelt sich auch selbst in allen anderen und — durch die Spiegelung aller anderen Spiegelungen in jedem einzelnen Edelstein — wird eine „Selbstspiegelung als reine Tätigkeit“ geschaffen. So wird durch wechselseitiges Reflektieren, das zugleich Selbstspiegelung ist, das einzigartige Prinzip der All-Eins-Lehre im Buddhismus entwickelt. Aber man darf dieses Prinzip weder als Pantheismus noch als Panentheismus auffassen.

Wie ein zwischen zwei parallele Spiegel gestelltes Licht eine unendliche Reihe von Spiegelbildern erzeugt, die doch in ein einziges Licht zusammenfallen, so verschieden und doch gleichartig sind jeweils zwei Glieder (Dharmen) in dieser monadologischen Weltharmonie. Fa-tzang selbst lässt einmal seine Weltanschauung durch den Aufbau des folgenden Apparates veranschaulichen: er stellt vier Buddha-Statuen im Viereck auf und eine fünfte in das Zentrum dieses Vierecks, und dann jeweils eine brennende Kerze vor jedes Gesicht. Dann wird das ganze Zimmer verdunkelt und zehn grosse Spiegel — acht in Form eines Achtecks um die fünf Statuen herum und je einer über und unter ihnen — aufgestellt, so dass je zwei parallel zueinander stehen, und indem sie sich gegenseitig das Bild der Buddha-Statuen zuwerfen, den unendlichen Kosmos der Buddhas sichtbar machen. Das ist ein Beispiel für den Zusammenhang zwischen den Dharmen.

Ferner kann in dieser monadologischen Welt das Prinzip der Welteinheit von zwei Seiten aus gesehen werden. Von der ersten aus erscheint es als das Prinzip der Kontinuität zwischen allen Monaden, welches wie die oben erwähnte Rosenkranz-Perlen-Schnur alle Monaden von Zentrum zu Zentrum verbindet. Wie die Welt der Monaden in der Philosophie von Leibniz entsprechend dem Grad der Klarheit der Reflexion und des Bewusstseins von der dunkelsten bis zur klarsten Monade eine ununterbrochene Reihe bildet, so wird die kosmische Ein-

heit der Dharmen in eine Rangordnung von Stufen des Heilsweges gebracht.

Aber es gibt noch eine andere Seite der Welteinheit. Fa-tzang vergleicht das mit dem Schreiben und dem Drucken einer Sūtra. Um zu schreiben, muss man vom Anfang bis zum Ende Wort für Wort und Zeile für Zeile folgen lassen. Aber das Ergebnis dieser Tätigkeit wird beim Abdrucken im ganzen und auf einmal wiedergegeben. Beim Abdrucken ist nicht nur eine Umkehrung der Schriftrichtung möglich, sondern unendlich viele willkürliche Anordnungsmöglichkeiten der Schriftreihen. Das ist das Prinzip, welches die Welt stets neu hervorbringt — das „Er-eignen“ der Welteinheit. Hier dreht sich die Totalität der Dharmen-Welt (d.h. der Welt ihrem wahren Wesen nach) von Ewigkeit zu Ewigkeit um soviel Achsen, wieviel Dharmen es gibt, wobei stets eine an erster Stelle stehende Monade die Gesamtheit der anderen Monaden beherrscht, sich aber alle Monaden in dieser Führungsstellung abwechseln. In dieser Dynamik der ständigen Welterneuerung wird die konkrete Relation zwischen einer Monade und den anderen und auch zwischen den Monaden und der Welt von dem „gegenseitigen Begleiten“ bestimmt, d. h. die niederen Monaden passen sich ständig der Aktion der höchsten Monade an. Also gibt es eine musikalische Harmonie zwischen den Begleiterinnen und der Hauptsängerin — doch wechselt hier die Rolle von Augenblick zu Augenblick. Nach der Philosophie des Fa-tzang ist dieses Einander-Begleiten bedeutungsvoller als die allmähliche Entwicklung der Heilstufen, die im Vijñāna-vāda als Wesenszug des *pratītya-samutpāda* angesehen wurde.

Die Auffassung von diesem die Welt ständig erneuernden Prinzip oder von dem „gegenseitigen Begleiten der Dharmen“ (und zugleich auch der Dharmen und der Welt) kommt nach Meinung Uis unter allen anderen Interpretationen der späteren Schulen der eigentlichen Bedeutung des *pratītya-samutpāda* im Ur-Buddhismus am nächsten. Aber in dieser Erklärung der Theorie des „gegenseitigen Begleitens“ von Fa-tzang wird das *pratītya-samutpada* nicht genug als der Weg zur „Aufhebung der ganzen Leidensmasse“ verstanden. Das stimmt natürlich vom idealistischen Standpunkt aus, aber man muss sich fragen, wie diese moderne kritisch-idealistische Einstellung sich Eingang verschaffen konnte bei der Interpretation des Ur-Buddhismus. Die früher erwähnte Ansicht Watsujis war nämlich damals — als er seine „Praktische Philosophie des Ur-Buddhismus“ schrieb — von der Philosophie des berühmten Marburger Philosophen Hermann Cohen beeinflusst worden. Die neukantianische Philosophie spielt in seiner Erklärung eine grosse Rolle. Ich möchte hier an dieser

Philosophie des kritischen Idealismus kein Kritik üben. Seine Schwäche, die von der dialektischen Theologie und vom Existenzialismus an den Tag gebracht wurde, ist auch bei der oben beschriebenen Einstellung von Watsuji und Ui* zu finden.

Aber wie der Gegensatz zwischen Vijñāna-vāda und Mādhyamika in Indien zeigt, sind beide nichts anderes als das einseitige Entwickeln des Grundgefüges. Und was Buddha in seinem Schweigen offen bleiben lässt, erforscht jede Schule aus ihrer besonderen philosophischen Einstellung heraus. Erst der Zen-Buddhismus und der Glaube an das „Reine Land“ konnten das Problem von der Tiefe der Existenz erhellen.

III

Der dritte Weg, das Schweigen des Buddha zu erklären, beruht auf der Versenkung (*jhāna* : *dhyāna*). Sie ist sehr wichtig und erscheint auch am geeignetsten, dieses Geheimnis zu durchdringen. Doch hat auch sie neben der starken ihre schwache Seite, wie man es in dem berühmten Buch von H. Beckh (vgl. Buddha und seine Lehre, Stuttgart, 1958) lesen kann.

Ich kann dieses Problem heute nicht weiter ausführen und möchte mich mit einer kleinen Legende von Buddha aus der Überlieferung des Zen-Buddhismus begnügen.

Eines Tages sass Buddha mit seinen Schülern zusammen. Er pflückte eine Lotusblüte und sah sie an, und ein Lächeln spielte um seinen Mund. Keiner der Schüler begriff sein Geheimnis. Nur Kassapa lächelte wie er. Buddha aber bemerkte dieses und sprach : Von nun an sollst du mein „geborgenes Wesen des Buddhismus“ tragen.

Dieses Lächeln und das Schweigen sind gleich. Beide sind die unmittelbarste Kommunikation über die grösste Distanz. Lassen Sie die Lotusblume, wie sie ist ! Sie blüht, wenn sie blüht, sie fällt, wenn sie fällt. Jetzt steht sie und blüht unter dem hellen blauen Himmel, und das ganze Universum spiegelt sich in ihr. Dabei tun weder Buddha noch Kassapa etwas dazu. Auch wir nichts ! Doch sie grüsst auch Sie im sanften Wind und wartet auf Ihr stilles heiliges Lächeln.

* Vgl. H. Ui, Untersuchungen über die indische Philosophie, Bd. II, III, IV, Tokyo, 1925-1927. 宇井伯壽・印度哲学研究第二卷, 第三卷, 第四卷